

Sujeto, Democracia y Ciudadanía

Publicado En Revista Pasos Nro.: 90-Segunda Época 2000: Julio - Agosto

Por: **Yamandú Acosta**

1. ¿Ha triunfado la Democracia?

En el curso de la última década, la ideología del "fin de la historia" ha anunciado el definitivo triunfo de la democracia liberal capitalista [1]. Ese triunfo se ha afirmado sobre el trasfondo de la negatividad de los totalitarismos políticos que se ensayaron en el curso del siglo.

El colapso, en 1989, del socialismo histórico en los países articulados bajo el sistema soviético de dominación, por cuanto pretendía ser la alternativa al liberalismo y al capitalismo, revelándose fuertemente antidemocrático, contribuyó de modo no intencional a consolidar la identificación entre Democracia, Liberalismo y Capitalismo. En este proceso, en el marco del neoliberalismo, en cuanto expresión hegemónica del liberalismo económico, la identificación profunda es la que tiene lugar entre la Democracia y el Capitalismo, para la cual la que oficia en relación al Liberalismo, en la manera en que lo hace, actúa como mediación legitimadora.

De acuerdo con estos señalamientos, la defensa de la democracia parece suponer la defensa del capitalismo. La globalización[2] en curso no hace más que poner de relieve los escenarios de esa defensa: el local y el global [3], además del regional[4], ambiguo mediador entre los dos primeros.

Si el capitalismo es además la figura última y triunfante de la Occidentalidad, la defensa de la democracia parece implicar la defensa de Occidente como el suelo civilizatorio en que la misma ha nacido y sin el cual no sería posible. La Globalización capitalista y la occidentalización significan democratización, y como tal se legitiman. El Occidente y la Democracia, como el Capitalismo y la Democracia, llegan entonces a identificarse, por más que la lectura politicista de la democracia al producirse en la abstracción del espacio puro de lo político que no da cuenta de ningún espacio político real, pretenda reducir la Democracia a régimen político, negándole la condición de tipo de sociedad. La Civilización Occidental y la Modernidad Capitalista son las condiciones de posibilidad de la Democracia, concebida como mero régimen político que se caracteriza como gobierno de la mayoría con el respeto de las minorías, cuyas condiciones básicas son la Ciudadanía, la Representatividad y la Limitación del poder. Cuando se procede a la defensa de la Democracia en cuanto régimen de gobierno, inevitablemente aunque de modo

eventualmente no intencional, esa defensa involucra a las que se sobreentienden como sus condiciones de posibilidad.

De manera doblemente paradójica, si la lógica de la lectura del minimalismo democrático se sigue con absoluto rigor, parece resultar que las implícitas condiciones de posibilidad de la Democracia, normalmente invisibilizadas en su abstracción politicista, se tornan visibles pero resignificadas como condiciones de imposibilidad democrática[5]. En dicha lectura, en el caso en que la Democracia, como régimen político, estuviera asociada de forma estrecha al aumento de las desigualdades sociales, al no darse las condiciones para ser representativo de las demandas de las mayorías, se pondría en cuestión el núcleo de su identidad democrática. Si a las mayorías en su sentido tradicional sumamos las minorías no representadas y las minorías reprimidas, que en su propia sumatoria pueden configurar también mayorías, el problema de la Representatividad puede visualizarse en toda su magnitud. El aumento de las desigualdades sociales tiene un crecimiento exponencial en extensión y profundidad en este proceso de Globalización Occidental Capitalista: la Civilización Occidental y la Globalización Capitalista, legitimadas como presuntas condiciones de posibilidad de la Democracia a escala planetaria, se desnudan de modo invertido como condiciones de imposibilidad de ésta, perdiendo legitimación. El triunfalismo de la ideología del fin de la historia aporta objetivamente a la reproducción de esas condiciones de imposibilidad, presentándolas como la Democracia misma, aunque ello signifique vaciar a la Democracia de su núcleo mínimo de identidad.

La afirmación de la Democracia que efectúa esa ideología triunfalista constituye en realidad su negación. Los efectos de negación de esa afirmación no pueden discernirse desde las formas de Ciudadanía que ella implica y, por lo tanto, no puede discernirse la Democracia misma; ella determina la extensión y el contenido de la Ciudadanía: la Ciudadanía y la Democracia realmente existentes resultan recíprocamente funcionales. Es necesario discernir tal Democracia desde un lugar no funcional, de manera que su defensa no signifique no intencionalmente su negación.

2. Desde donde discernir la Democracia: del Ciudadano al Sujeto

Esta afirmación negadora de la Democracia, develada en la desigualdad social exponencialmente creciente en extensión y profundidad, tanto en el espacio local como en el global hasta el extremo de la exclusión social, desplaza la posibilidad de su discernimiento del Ciudadano al Sujeto.

El Sujeto habita potencialmente en todo Ciudadano, pero se presenta en su radicalidad de ser humano vivo, concreto, corporal, como sujeto de necesidades en tanto negado o aplastado por el sistema que lo produce como excluido. En esas condiciones, las del sujeto aplastado, la Ciudadanía oscila entre una condición meramente retórica o absolutamente inalcanzable.

La Democracia y la Ciudadanía pueden y deben ser discernidas desde el Sujeto, en cuanto negado, aplastado o excluido y, obviamente en y por ellas no representado. La finalidad última de ese discernimiento es la recuperación crítica de las ideas de Democracia y Ciudadanía y de sus formas concretas de articulación, de forma tal que en lugar de operar

legitimando, aunque sea de manera no intencional, la negación del Sujeto en el creciente tercio excluido o sobrante de la población mundial, se configuren como la mediación institucional idónea capaz de transformar la exclusión y negación en inclusión y afirmación.

Al enfocar esta cuestión desde el Sujeto (vivo, concreto, corporal, de necesidades), frente a la Civilización Occidental y la Globalización Capitalista, se comprende que su calidad de condiciones de imposibilidad de la Democracia se revela de modo dramático en la exclusión sistémicamente producida que el Sujeto vive como su negación o aplastamiento.

La condición de posibilidad de la Democracia es el Sujeto, ella es la mediación institucional de su afirmación, que se vehiculiza sin alienarse en la Ciudadanía.

El Sujeto es pues la condición trascendental de la Democracia, sin embargo no se trata del universalismo abstracto del Sujeto trascendental, sino del universalismo concreto del Sujeto corporal.

El universalismo concreto del Sujeto corporal no solamente implica la inclusión de todos, sino que ésta se da en la perspectiva del reconocimiento de todas las diferencias que no supongan asimetrías; se trata de una intersubjetividad incluyente en la que las alteridades cuentan como tales.

3. Los "momentos" del Sujeto en la Dialéctica de la Occidentalidad

No deja de ser pertinente revisar algunos grandes "momentos" del Sujeto en la Dialéctica de la Occidentalidad [6]teniendo presente tanto su sedimentación como su sucesión, para poner sobre relieve su significación vigente.

3.1. Sujeto, Cosmos y Polis en la Antigüedad

Para el primer "momento" de Occidente, el que se extiende entre el siglo VI a. C. y los inicios de la era cristiana, el ser humano, realidad dual constituida por alma y cuerpo (Platón), es "animal racional" y "animal político" (Aristóteles): en esa doble naturaleza el alma es lo superior y el cuerpo lo inferior, por lo que el sentido de la vida "debe" apuntar "naturalmente" hacia lo superior (el alma), lo cual supone la negación de lo inferior (el cuerpo). "Animal racional" y "animal político", más que dos definiciones, son acentos de una misma definición. El ser humano se encuentra inscripto en el "Cosmos", que en tanto Mundo-Orden natural es racional (y por ende verdadero, justo, bueno y bello). Como "animal racional" se distingue por su capacidad de comprender con su razón ("logos") el lugar natural y racional que le corresponde en ese orden que alcanza su mayor concreción en el microcosmos humano de la "polis", y por consiguiente como "animal político". El Sujeto de referencia revela su racionalidad en su capacidad de aceptar su lugar en ese orden concebido como natural y necesario; la no aceptación del orden vigente (racional, natural, necesario, justo, bueno, verdadero, bello) levantará de inmediato la sospecha de

irracionalidad. Se trata de un Sujeto cuya identidad prácticamente se reduce al "alma", la que a su vez parece angostarse en el logos, y cuya subjetividad se expresa en la aceptación legitimadora del orden que lo hace posible en la forma en que lo hace posible, tal vez y justamente porque lo hace posible en un modo desde el cual es posible señalar como irracionales a quienes se rebelan contra un orden que o bien los torna imposibles, o bien los hace posibles en modalidades de existencia radicalmente negadores de la humanidad (esclavitud), o bien simplemente los ignora. Se trata de un Sujeto-sujetado a la racionalidad natural y necesaria del orden universal natural al que ignora como proyección no intencional de su propia racionalidad, por lo que se ignora como Sujeto frente a la omnipresencia del Cosmos a quien se somete en una radical alienación.

3.2. Ser humano y Dios: el Sujeto en el cristianismo y en la Cristiandad

El segundo "momento" lleva la identidad del cristianismo, pero en relación con el anterior reconoce dos procesos sucesivos de diferente y divergente acento cultural: de cristianización del helenismo (hasta el siglo III d. C.) y de helenización del cristianismo en el largo proceso de la Cristiandad medieval, proceso en el cual tal vez, en el sentido fuerte de la expresión, se articula Occidente como matriz civilizatoria mediante la conjugación de la tradición filosófica griega y la tradición religiosa cristiana, y en el que la primera, subsumida por la segunda desde su irrupción y expansión, termina colonizándola desde dentro.

La novedad revolucionaria en el primer proceso radica en una afirmación de Sujeto, cuyo estatuto permite hablar de un teocentrismo antropocéntrico o de una antropología en clave teológica. La condición humana se resignifica por el desplazamiento de su eje de referencia: del Cosmos a Dios. Pero no Dios en el sentido de la filosofía griega, que expresado de forma paradigmática en el "primer motor" aristotélico no era más que un principio indiferente cuya indiferencia era justamente expresión de su perfección, sino identificado como amor-comunidad ("agapé"). "Dios es amor", expresa San Juan: esto implica cambios radicales para el ser humano: nueva referencia, nueva relación con ella, nueva relación consigo mismo, nuevo sentido de la existencia en el mundo. "Dios" ya no es centralmente una idea o ente abstracto a ser captado por el logos, sino que parece tener la naturaleza de una vivencia o experiencia que tiene lugar cuando los seres humanos sienten y actúan de manera solidaria en relación a los otros seres humanos. El logos resulta resignificado por el "pathos" (sentimiento) y el "ethos" (comportamiento), que adquieren centralidad.

La tesis de Dios como amor-comunidad pone sobre el escenario un Sujeto que se caracteriza fundamentalmente por su sensibilidad (pathos) frente a las necesidades del otro, cuya satisfacción hace un problema propio, dando pasos concretos en tal sentido (ethos); el logos corona esta base afectivo-activa como fundamento de eficacia: la razón instrumental se legitima por su subordinación a la razón práctica, cuyo criterio está en la "alteridad" del que padece. Por ello, si el padecimiento de hambre o de injusticia es producido en alguna

medida por el orden, la ley, las estructuras, las instituciones, el sistema, a diferencia del Sujeto del primer "momento", el Sujeto del cristianismo originario no acepta tal orden (ley, estructura, institución o sistema) en el grado y en la medida en que sea responsable no intencional de ese padecimiento. Se trata de un Sujeto cuya referencia está en Dios como amor-comunidad, lo que equivale a decir que su referencia está en el otro en cuanto tal otro y, de modo particular como ser necesitado, y por consiguiente, fundamentalmente como ser corporal. Un Sujeto, en definitiva, que articula una racionalidad abierta a la rectificación que impone el padecimiento humano, el cual puede presentarse tanto de modo fortuito como por efecto de la totalización de una racionalidad[7].

El segundo proceso, de la helenización del cristianismo, en buena medida desplaza al primero, aunque igualmente, como proceso hegemónico lo oculta y mantiene una histórica tensión con él hasta el presente.

Aquí el teocentrismo pierde su identidad antropocéntrica. A la transformación de la absolutización de Dios de manera alienada en relación a las condiciones de la existencia humana, corresponde la imposición de la matriz antropológica dualista platónica que afirma el alma y niega el cuerpo: de Dios como amor al temor a Dios, lo que lleva a aceptar el sufrimiento, la injusticia y el padecimiento del cuerpo como presuntas condiciones para la redención del alma y su salvación eterna. El universalismo abstracto de la ley y su cumplimiento desplazan al universalismo concreto de la solidaridad con el que sufre.

3.3. Individualidad del Yo y universalidad de su razón: el Sujeto en la fundamentación de la modernidad

El tercer "momento", a partir del siglo XVI europeo, puede identificarse básicamente como la secularización del segundo en su proceso hegemónico último: de la absolutización de Dios se pasa a la absolutización del ser humano en la figura del "yo" alienado en su individualidad autorreferida que se piensa a sí mismo como la voz de lo universal. El logos del "yo" apenas necesita del logos de Dios para confirmar el valor de sus evidencias; la centralidad del logos, recuperada a poco de la irrupción del cristianismo, en el proceso de su helenización se desplaza de Dios al "yo pienso" (Descartes) y el apoyo a las evidencias de la razón del yo se desplaza del Sujeto trascendente al "Sujeto trascendental" (Kant). El "yo" que piensa es además un "alma", un Sujeto que se afirma con independencia del cuerpo y que cerrado por su autocentramiento a la alteridad de los otros y de la naturaleza, sólo es capaz de percibir a los primeros como "otros-yo" y a la naturaleza (así como a los otros que no guardan ninguna analogía con el "yo" mismo) como una alteridad absolutamente otra sobre la cual el Sujeto puede ejercer su "natural" superioridad someténdola a su dominio. Este Sujeto moderno es libre, sin embargo su libertad reconoce el sometimiento a la ley como condición de su posibilidad (Locke, Rousseau); llega a postular las leyes de la libertad (Rousseau, Kant).

3.4. Del Sujeto imperial al Sujeto revolucionario

El cuarto "momento", en el siglo XIX de eje eurocéntrico, reconoce dos expresiones especialmente significativas condensadas en torno a los nombres de Hegel y Marx.

Por la primera (Hegel), el mundo europeo se homogeneiza como Espíritu que, frente al Nuevo Mundo homogeneizado como pura Naturaleza, justifica su despliegue imperial en el mismo y por lo tanto la subsunción de todas las alteridades ante la omnívora fagocitación del Espíritu Absoluto. Sujeto de la historia que no reconoce a ningún otro, el juego de reconocimientos por él reconocido es el que hace parte de su propio despliegue y, finalmente se complace en reconocerse a sí mismo. Se trata de un Sujeto que se pretende Sujeto de la historia, porque en rigor no es un Sujeto histórico, sino ontológico-metafísico.

Por la segunda (Marx), que sin abandonar su clave eurocéntrica desarrolla una fuerte presencia en el siglo XX, se opera un corte en profundidad, que al papel revolucionario de la burguesía, a la cual no deja de celebrar en sus logros, opone el papel revolucionario del proletariado que habrá de transformar la sociedad a escala planetaria desde sus cimientos. Hay aquí un desplazamiento a la "praxis" como nervio dinamizador de las transformaciones, por lo que si bien eventualmente el proletariado puede ser estimado como Sujeto de una praxis revolucionaria, en cuanto ella lo transforma a él mismo y a la realidad más allá de sus intenciones y proyectos, no puede sostenerse la pretensión de que el proletariado haya ocupado el lugar del Espíritu Absoluto hegeliano como nuevo Sujeto de la historia.

3.5. La muerte del Sujeto o el Mercado como Sujeto

El quinto "momento" de eje "nortecéntrico", cuya hegemonía resulta inocultable a partir de la caída del muro de Berlín, implica la tesis de la muerte del Sujeto y la negación de la lucha de clases. La tesis de la muerte del Sujeto es la contracara de la afirmación del Mercado como el Sujeto que sistémicamente despliega su racionalidad a la cual los individuos deben plegarse para sobrevivir dentro del orden por él impuesto: al modo del primer "momento", se trata de entender con la "razón" la racionalidad de este orden. La negación de la lucha de clases oculta el hecho de que ella se ejerce únicamente desde arriba, en el extremo, desde una burguesía transnacional que intraclase pelea la "guerra de los negocios" [8]. El "Cosmos" de la sociedad de Mercado globalizado es un orden que en lugar de tender a la inmovilidad como el aristotélico, se caracteriza porque la movilidad se ha convertido en un valor en sí mismo. El "logos" permite a los individuos moverse dentro de los flujos de esa racionalidad, no para aceptar un lugar predeterminado, sino para conquistar por medio de una optimización racional de la gestión sucesivos mejores lugares. En la racionalidad del cambio, el meramente mantener el lugar logrado es perderlo por una rápida degradación u obsolescencia de los lugares (económicos, sociales, de "status"). El otro interesa en cuanto eventual competidor o cliente (mercantilización de las relaciones

intersubjetivas), no interesa en su alteridad. En consecuencia, quien no cuenta ni como eventual competidor o cliente, entonces no interesa, está fuera de la racionalidad de las relaciones mercantiles. Su exclusión es prueba suficiente de su irracionalidad, y por ende de su falta de realidad; como para Hegel, "todo lo real es racional y todo lo racional es real".

4. El grito del Sujeto y la posibilidad de un universalismo concreto

Es en este contexto que se plantea, resignificadamente, la cuestión del Sujeto. Si la modernidad se fundamentó en el Sujeto pensante individual y universal, al mismo tiempo en tanto alma sin cuerpo, en este extremo crítico de la modernidad que se ha bautizado como posmodernidad frente a la lógica de su desenvolvimiento que ha culminado en la tesis de la muerte del Sujeto por su identificación con el Mercado, la perspectiva crítica sólo puede plantearse desde aquellos a quienes la totalización del Mercado ha decretado irracionales e irreales.

Para superar la Modernidad, y con ella la Occidentalidad de la que es parte, así como también la Posmodernidad que, como queda dicho no es su superación sino su caricatura, se hace necesaria una lógica que tenga como referencia a Sujetos corporales diversos negados una y otra vez por los sucesivos universalismos abstractos y hoy, por la globalización del sistema dominante en la reproducción de la vida, negados en la posibilidad misma de vivir. Si en la fundamentación de la Modernidad fue un Sujeto reflexivo que encontró en su "Pienso, luego existo", no solamente su esencia, sino también la condición necesaria y suficiente para su existencia, se trata hoy de un Sujeto cuyo grito frente a la totalización que lo niega expresa con radicalidad un logos realmente universal, de un universalismo concreto que pone de relieve la satisfacción de las necesidades como inevitable condición de existencia[9].

5. El Sujeto negado y el discernimiento de la Democracia y la Ciudadanía

Es desde el Sujeto en este sentido, como fundamento de universalismo concreto, que se puede —y si se puede, se debe— reformular la Democracia y la Ciudadanía; en esa reformulación está en juego que la lógica de la exclusión se transforme en una lógica de inclusión. Aquí, sin dejar de postularse de manera axiológica la vida humana en todas y cada una de sus expresiones como un valor centralmente democrático, se trata al mismo tiempo de un criterio de racionalidad. Frente a la racionalidad instrumental inherente al capitalismo neoliberal como presunta condición de posibilidad democrática, para la que la calculabilidad de los medios constituye toda la racionalidad por lo que no hace cuestión de la discusión de los fines y para la cual ese cálculo se ejerce además de forma fragmentaria, la postulación del Sujeto necesitado como efectiva condición de posibilidad de la Democracia impone una racionalidad reproductiva que no hace sino mostrar que la lógica del cálculo de vidas, tras la apariencia de racionalidad, oculta una profunda irracionalidad:

Una sociedad libre requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen a la mantención de vidas: no a la mantención de todas las vidas porque podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un mayor número de otras vidas. Por lo tanto las

únicas reglas morales son las que llevan al "cálculo de vidas": la propiedad y el contrato (Hayek, 1981)[10].

La asignación de recursos pretendidamente óptima por parte del Mercado, presuntamente no mejorable por la planificación ni por la intervención reguladora del Estado, dado su automatismo exime de responsabilidad a quienes respetan las instituciones (la propiedad privada y el contrato) y las normas de "ciertas morales" que apuntan a la "mantención de las vidas", frente a las que las que se sacrifican resultan no ser más que la excepción que confirma la regla. En cuanto el mecanismo dominante en la asignación de recursos extiende y profundiza la desigualdad, la precarización de la existencia, la marginalidad, la exclusión y la amenazada y amenazante condición de sobrantes, la creciente espiral de violencia, al comenzar a afectar la vida de los incluidos, empieza a mostrar que la sacrificialidad concedida por Hayek y por quienes se adscriben al automatismo del Mercado deja de ser sacrificio de algunas vidas para convertirse en la amenaza cierta del sacrificio de todas las vidas y de la vida misma, si se considera la forma exponencial por la que el mercado capitalista, librado a su lógica de ganancia y competencia, afecta a la naturaleza y sus recursos no renovables hipotecando el futuro. Esto no quiere decir que el cálculo de vidas resultaba racional mientras las vidas sacrificadas eran unas para que otras fueran posibles y que deja de serlo cuando la vida se vuelve imposible, sino que la amenaza cierta de la vida humana en todas sus expresiones y de la vida en todas sus formas, considerando que el final devela el principio, no hace más que poner al desnudo la irracionalidad de esa calculabilidad, en cuanto la visión fragmentaria es discernida a la luz de la perspectiva de la totalidad.

Esa perspectiva de la totalidad como perspectiva crítica es la que se articula desde el Sujeto negado que experimenta la totalidad como ausencia. La perspectiva de la totalidad es de suyo una perspectiva crítica, porque ella evidencia la ilusión de totalidad de las totalizaciones[11] articuladas en curso: racionalidad del cálculo de vidas como núcleo de la racionalidad capitalista, globalización en la lectura del globalismo[12], Democracia en la lectura del minimalismo politicista y la figura de Ciudadanía que se le asocia funcionalmente.

Retomemos y presentemos sumariamente, siguiendo a Alain Touraine, los ejes fundamentales de esa lectura. Se entiende por Democracia un régimen político en el que el poder se forma y legitima mediante la libre elección de los gobernantes por los gobernados, articulándose sobre las ya mencionadas condiciones básicas: Ciudadanía, Representatividad y Limitación del Poder.

1) Ciudadanía: implica la autoidentificación de los habitantes de un país como ciudadanos, más allá de otras pertenencias sociales, étnicas o religiosas, y la autonomía real de la sociedad civil y la sociedad política frente al Estado.

2) Representatividad: implica privilegiar los intereses sociales y los valores culturales por sobre la participación política, la autonomía y la estructuración de la sociedad civil determinante de la dependencia de los gobernantes frente a los gobernados, así como el respeto de las libertades públicas en tanto condición de la libre competencia entre los candidatos al ejercicio del poder.

3) Limitación del poder: debe tener lugar sobre la base del reconocimiento de derechos universales y principios constitucionales para que sea una limitación de carácter democrático.

Definida tradicionalmente como gobierno de la mayoría, tiende a completarse su definición con el respeto de las minorías, lo cual coloca en el centro de la identidad democrática el respeto a los derechos humanos (Touraine, 1993: 67-69).

Enfaticemos la tesis según la cual no obstante ser un régimen político y no un tipo de sociedad, cuando tal régimen está asociado al aumento de las desigualdades sociales se pone en entredicho su identidad democrática porque no se darían las condiciones para ser representativo de las demandas de las mayorías (Touraine, 1993: 69), o, lo que puede ser análogo, de diferentes minorías cuya identidad puede ser causa y/o efecto de la desigualdad creciente que las afecta, y a las que su fragmentación no impide su objetiva condición de mayorías no representadas y eventualmente reprimidas. El caso de las minorías no representadas, que en su sumatoria pueden constituir mayoría, incluye actores y espacios que, a pesar de ser socialmente aceptados, no logran suficiente interlocución con el sistema político de tal manera que sus intereses específicos se vean representados de modo conveniente: actores como las mujeres, los jóvenes y los ancianos; espacios como el hospital, el seguro social, la casa. Más conflictiva resulta la pretensión de representatividad respecto de las minorías reprimidas, que incluyen actores y espacios censurados tanto ética como políticamente y arrinconados a una existencia en los márgenes de lo social, si bien algunas de sus expresiones tienden a ganar terreno y legitimidad, a veces por medio del expediente del recurso a un nuevo nombre: actores como las prostitutas, los homosexuales, los drogadictos, los alcohólicos, los delincuentes; espacios como los prostíbulos, los reformatorios y las cárceles (Martín-Barbero, 1987: 28).

Desde el sujeto negado que emerge en la conjunción de la desigualdad social creciente con lo social no representado y lo social reprimido, se dan las condiciones subjetivo-objetivas para someter a crítica los criterios del minimalismo democrático arriba estipulados, mediante el despliegue de su propia lógica.

Si bien la Ciudadanía, como condición de existencia de un régimen político democrático refiere a una identidad que debe ser discernida de otras pertenencias sociales y culturales, no puede ser separada de manera artificial de ellas a riesgo de convalidar la no representación y la represión de las demandas específicas de actores y espacios sociales, pues por la pretensión de su pureza política podría entrar en conflicto tanto con la Representatividad como con el respeto y la defensa de los derechos humanos; ambos, conjuntamente con ella, condiciones del minimalismo democrático. Conflicto con la

Representatividad ya que las demandas sociales y culturales, en lugar de ser privilegiadas frente a la participación política, podrían resultar no representadas o reprimidas tras la abstracción politicista de la Ciudadanía. Conflicto con la defensa de los derechos humanos por la posible invisibilización de éstos, desde su eventual reducción a los derechos del ciudadano.

Esto no lleva a negar la Ciudadanía ni su especificidad política, sino que luego de deslindada, se trata de rearticularla sobre la persona real como Sujeto de necesidades e intereses específicos, cuya efectiva representación legitima la Representatividad. Se trata, en definitiva, de rearticularla sobre el reconocimiento y la promoción en ella de los derechos humanos, que se constituyen en clave de discernimiento para los derechos del ciudadano en el espacio político, al igual que de los derechos del propietario en el mercado (Hinkelammert, 1998b: 24-26).

El criterio para la Ciudadanía es el Sujeto de necesidades. El criterio para el Sujeto de necesidades es el Sujeto necesitado, cuya figura más radical es la del Sujeto negado o aplastado que, en tanto excluido, no representado y reprimido, interpela al sistema que lo excluye, lo niega y lo aplasta por medio de su "grito" en el que se revela la ajenez que para él tienen la Democracia y la Ciudadanía que se han declarado triunfantes y, en consecuencia, el carácter enajenado y enajenante de tales Democracia y Ciudadanía, así como la necesidad de su transformación. Sólo mediante una transformación en que la Democracia y la Ciudadanía afirmen e incluyan a los Sujetos hoy negados y excluidos, el Grito del Sujeto podrá dejar paso a su palabra, el nuevo "logos" del universalismo concreto.

En lugar de contraponer los intereses sociales y los valores culturales como condición fundamental de la Democracia a la participación política (Touraine, 1993: 68) incurriendo en una falsa oposición, debe entenderse que la participación política más extendida e intensa posible, es justamente el camino para que esas condiciones sustantivas no se vean menoscabadas en su fundamentalidad. Más aún, tanto el llamado a la participación de los diversos Sujetos, y especialmente la perspectiva de participación de los Sujetos negados (y por ende no llamados a participar), es la posibilidad de transformación de los escenarios social y político y de sus actores por la irrupción de esos Sujetos negados, lo cual supone la universalización de las condiciones de participación.

Para que todos (y todas) estén en condiciones de participar democráticamente, se hace necesario que el sistema asegure con universalidad condiciones democráticas de vida, sin cuya existencia la participación democrática se torna imposible, al igual que la Ciudadanía y la Democracia efectivas. En este sentido, el deber fundamental de todo sistema democrático representativo legítimamente tal, es el que ha sido denominado deber de homogeneización, entendiéndose que una sociedad es homogénea cuando todos sus miembros gozan de los derechos directamente vinculados a la satisfacción de sus necesidades básicas[13] (Garzón Valdés, 1993: 45s.).

En realidades en las que la flexibilización, la precarización y la exclusión del mundo del trabajo profundizan la desigualdad y hacen tábula rasa con el deber de homogeneización, se pone en cuestión la identidad democrática aun en la perspectiva del minimalismo democrático, desde que el régimen político se presenta estrechamente asociado a la

amenaza o angostamiento de las condiciones irrenunciables del minimalismo democrático: Ciudadanía y Representatividad.

El aseguramiento de las condiciones de participación mediante el cumplimiento del deber de homogeneización, en conjunción con el llamado a la participación, no implican necesariamente en su horizonte de desarrollo la pretensión de sustituir la democracia representativa por formas de democracia directa. De esta forma quizá sea posible evitar que democracias efectiva o pretendidamente representativas se consoliden como democracias delegativas (O'Donnell, 1991; Weffort 1993: 167-190). De lo que se trata es de una resignificación de la Representatividad democrática, no por el retorno a situaciones convalidantes de la exclusión, de lo social no representado y de lo social reprimido, sino por una profundización y potenciación participativa que se traduzca en una profundización y potenciación representativa, en la que la Representación recupere el terreno perdido frente a la Delegación y pueda ganarlo frente a sus propios antecedentes más claramente representativos.

6. Del Grito a la palabra y la acción transformadora: la reformulación de la Democracia y la Ciudadanía

El "grito del Sujeto" localiza el lugar del discernimiento crítico de las paradójicas formas excluyentes de la Democracia y la Ciudadanía que tienden a globalizarse, en el pathos (sensibilidad/sentimiento) que da la medida de la radicalidad de la alternativa de un universalismo concreto. En efecto, frente a las formas dominantes y globalizadas de Democracia y Ciudadanía que se articulan sobre la racionalidad (logos) del "cálculo de vidas", en la que la exclusión y la negación constituyen la condición misma de posibilidad del proceso de su universalización, que las determinan esencialmente como expresiones de un universalismo abstracto, el "grito del Sujeto" excluido de esa totalización constituye la posibilidad de su discernimiento crítico y la apertura en la perspectiva de un universalismo concreto.

El logos dominante se cierra sobre sí mismo en el proceso de su totalización y percibe toda pretensión de intervención de su lógica como amenaza de irracionalidad: es incapaz de generar desde sí mismo una visión autocrítica.

El pathos del Sujeto negado-aplastado-excluido se manifiesta por medio del "grito" que irrumpe, para el pathos dominante constituido desde el "logos" dominante, ambos orientadores del ethos dominante; como la temible y rechazable presencia de la "Barbarie" en la "Civilización". Para que ese "grito" no sea ocasión de una sobreabundante justificación de la no representación o de la represión y, en consecuencia de la profundización de los mecanismos de exclusión, es necesaria una inversión de la relación dominante y globalizada entre el pathos y el logos. En lugar de un pathos determinado desde el logos que se pretende universal y que traslada la pretensión de su universalismo al ethos con que totaliza el mundo a su imagen y semejanza, un logos construido desde el pathos del Sujeto negado por aquél logos totalizante y totalitario, como condición de radicalidad del nuevo logos, así como de su apertura a la alteridad de los otros y de la naturaleza, por lo tanto, de la condición incluyente y no totalizante de su despliegue práctico en la dimensión del ethos.

Una buena pregunta es: ¿cómo sería posible tal inversión? ¿Cómo lograr que el pathos expresado en el "grito del Sujeto" se universalice como sensibilidad, dando lugar a la universalización de los fundamentos radicales de un universalismo concreto por la articulación de un nuevo logos y un nuevo ethos? La apelación a la explicación racional del horizonte de imposibilidad sistémica que implica la exclusión no parece suficiente, pues por sí sola no haría más que exacerbar la racionalidad del cálculo. Apelar al logos no es suficiente, aunque es necesario. La apelación al pathos, más allá del logos dominante, puede eventualmente resignificarlo en la efectivización de esa señalada inversión, la explicación se resignifica como comprensión. Esa apelación no es imposible; en cuanto que es posible, debe realizarse.

La universalización de la sensibilidad radical desde los excluidos posibilitará seguramente el discernimiento de la polarización Civilización-Barbarie: permitirá visualizar cuánta Barbarie incluye la Civilización tras sus figuras civilizadas de la Democracia y la Ciudadanía, al igual que la posibilidad de una Civilización alternativa que en lugar de totalizarse polarizándose en relación a la Barbarie engendrada por su propia exclusión sistémica, haga del diálogo con la Barbarie el procedimiento y la sustantividad de una Democracia y una Ciudadanía genuinamente tales.

Para ello hoy es necesario sentir, pensar y actuar local y globalmente en términos de radicalidad democrática: sólo se construye Democracia y Ciudadanía cabalmente tales por procedimientos que sean genuinamente democráticos y ciudadanos, en todos los espacios posibles. En términos de exhaustividad democrática, la sustantividad democrática debe operar como criterio para los procedimientos democráticos, así como debe encontrar en ellos la condición de posibilidad de su propia identidad democrática. No obstante la pertinencia de la distinción entre espacio privado y espacio público, la radicalidad democrática procedimental y sustantiva debe reformularlos a ambos, lo mismo que a sus recíprocas relaciones. Para los espacios local, nacional, regional y global valen las mismas precisiones.

El llamado a la participación, articulado sobre la radicalidad de un nuevo pathos generador de un nuevo logos y un nuevo ethos, en la medida en que tiene lugar se muestra como posible y neutraliza la hipoteca pendiente de la ilusión trascendental. El cumplimiento del deber de homogeneización, en la medida en que tenga lugar, optimiza las condiciones de esa participación democrática (o condiciones democráticas de participación). Ese deber se cumplirá en la medida en que se intensifique la lucha por los derechos humanos, lucha que está en la primera página de la agenda de los movimientos sociales en el marco de la sociedad civil.

En los escenarios local y/o nacional, frente al no cumplimiento por parte de la sociedad política y los partidos políticos de su deber de mediadores de todas las demandas, al cerrarse sobre su propia lógica que pone en cuestión su representatividad, se hace necesario un nuevo protagonismo de la sociedad civil y sus organizaciones, no necesariamente para sustituir la mediación política, sino para resignificarla en su efectiva función representativa. Puede hipotetizarse sobre el desarrollo de nuevos ámbitos de articulación entre la sociedad civil y la sociedad política[14], con un fuerte protagonismo de la primera. En el escenario

global, las hipótesis remiten a la articulación de un Estado-mundo con Ciudadanía-mundo (Dierckxsens, 1997: 114-121) desde el protagonismo de una sociedad civil que sin dejar de sentir, pensar y actuar localmente, debe hacerlo asimismo globalmente [15].

En la generación de esos nuevos ámbitos, los nuevos movimientos sociales[16] presentan la peculiaridad positiva de la reivindicación de sus necesidades específicas con la contrapartida eventual de una lógica de la fragmentación y de la corporativización de las demandas: ello parece ser fuente de ambigüedad en relación al universalismo concreto como condición de un genuino universalismo democrático.

En cuanto a los movimientos sociales tradicionales, entre los cuales el movimiento sindical parece tener un carácter paradigmático en lo que se refiere a ese universalismo democrático, parecen haberlo expresado fielmente en su proyección hacia el resto de la sociedad, no habiendo tenido tal vez tanta transparencia en esa dirección, en su articulación interna.

A pesar de la generalidad de estos señalamientos, que no dan cuenta de ningún movimiento social, ni tradicional ni nuevo en particular, ellos apuntan a señalar que el universalismo concreto no se construye de manera mecánica, ni es de suyo una virtud de los movimientos sociales, aunque fundamentalmente en ellos se vislumbran señales de ese pathos generador de radicalidad para la articulación de un nuevo logos y un nuevo ethos que permitan pensar en transformaciones posibles. Esa percepción nos permite colocarnos en un escenario de posibilidad entre dos escenarios de imposibilidad: el de las tendencias sistémicas dominantes, que por su horizonte de destructividad se revelan con ese carácter, y el de la sociedad perfecta, que excepto en el caso de la ilusión trascendental que es lo contrario del realismo político como arte de lo posible [17], no debe pretenderse su realización.

Los movimientos sociales, nuevos y tradicionales, al ver cada vez más comprometida la histórica posibilidad de implicación sistémica que los segundos tuvieron en el curso de la primera modernización, desplazan el eje de su articulación desde el Sistema al Sujeto negado por dicho Sistema. Al articularse desde "el grito del Sujeto" comienzan a originar un discurso alternativo al del Sistema: un nuevo logos no ya monológico sino dialógico, que por medio de su nuevo ethos participativo empieza a disputar la hegemonía al ethos delegativo funcional a la lógica sistémica. En esa lucha por la hegemonía se juega la posibilidad de nuevas formas de Democracia y Ciudadanía en las que desde "el grito del Sujeto", por su palabra y su acción transformadora, vaya convirtiendo su negación y exclusión en afirmación e inclusión, condiciones inexcusables de tales Democracia y Ciudadanía, como mediaciones institucionales de un efectivo universalismo concreto.

Bibliografía

Ardao, Arturo 1963. "Dialéctica de la occidentalidad", en *íd.* Filosofía de lengua española. Montevideo, Alfa, págs. 15-21.

Arocena, Rodrigo 1999. Panel: "Incertidumbre, conciencia y protagonismo social", en Centro de Estudios Estratégicos 1815 (ed.). Futuro de la sociedad uruguaya. Hacia los cambios necesarios y posibles. Montevideo, EBO, págs. 105-109.

Beck, Ulrich 1998. ¿Qué es la globalización? ¿Falacias del globalismo respuestas a la globalización? Barcelona, Paidós.

Calderón, Fernando 1995. Movimientos sociales y política. La década de los ochenta en Latinoamérica. México D. F., Siglo XXI.

Dierckxsens, Wim 1997. Los límites de un capitalismo sin ciudadanía. Por una mundialización sin neoliberalismo. San José, DEI.

Dierckxsens, Wim 1998. "Hacia una alternativa con ciudadanía ante el neoliberalismo", en Pasos No. 79 (setiembre-octubre), págs. 12-22.

Gallardo, Helio 1990a. "Francis Fukuyama y el triunfo del capitalismo burgués. ¿El final de la historia o el deseo de finalizar el ser humano?", en Pasos No. 27 (enero-febrero), págs. 7-17.

Gallardo, Helio 1990b. "Francis Fukuyama: el final de la historia y el Tercer Mundo", en Pasos No. 28 (marzo-abril), págs. 1-9.

Gallardo, Helio 1992. "Radicalidad de la teoría y sujeto popular en América Latina", en

Pasos No. Especial/3, págs. 27-42.

Garzón Valdés, Ernesto 1993. "El problema ético de las minorías étnicas", en León Olivé (compil.). Ética y diversidad cultural. México D. F., FCE, págs. 31-57.

Hinkelammert, Franz 1990. Crítica a la razón utópica. DEI, San José, 2a. ed.

Hinkelammert, Franz 1991. La fe de Abraham y el Edipo occidental. DEI, San José, 2a. ed.

Hinkelammert, Franz 1998a. El Grito del Sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización. DEI, San José, 2a. ed.

Hinkelammert, Franz 1998b. "El proceso de globalización y los derechos humanos. La vuelta del sujeto", en Pasos No. 79 (setiembre-octubre), San José, págs. 23-28.

Martín Barbero, Jesús 1987. De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía. Bogotá, Eds. G. Gili S. A.

O'Donnell, Guillermo 1991. Democracia delegativa. São Paulo, Novos Estudos CEBRAP No. 31.

Segundo, Juan Luis 1971. ¿Qué es un cristiano? Montevideo, Ed. Mosca.

Touraine, Alain 1993. "Situación de la Democracia en América Latina", en Régine

Steichen

(compil.). Democracia y democratización en Centroamérica. San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica, págs. 67-81.

Weffort, Francisco 1993. ¿Cuál Democracia? San José, FLACSO.

* Instituto de Historia de las Ideas, Facultad de Derecho y Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos (CEIL), Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación; Universidad de la República, Montevideo, Uruguay.

[1] Tal es el núcleo del planteamiento del artículo del publicista estadounidense Francis Fukuyama, "¿El final de la historia?", en *The National Interest*, verano de 1989, EE. UU., a cuya difusión contribuimos aquí de modo no intencional. Entre otras, dos buenas aproximaciones críticas a las tesis de Fukuyama son los artículos de Helio Gallardo (1990a: 7-17 y 1990b: 1-9).

[2] De igual forma que el fantasma del comunismo recorría Europa cuando Marx y Engels redactaban el Manifiesto comunista, el fantasma de la globalización recorre hoy el planeta. Excepto por alguna suerte de exorcismo, es humanamente imposible luchar con fantasmas. Se impone la necesidad de un discernimiento. El que propone Ulrich Beck parece riguroso y suficientemente aclaratorio: "La globalidad significa lo siguiente: hace ya bastante tiempo que vivimos en una sociedad mundial, de manera que la tesis de los espacios cerrados es ficticia" (Beck, 1998: 28), agregando más adelante: "Por su parte, la globalización significa los procesos en virtud de los cuales los estados nacionales soberanos se entremezclan e imbrican mediante actores transnacionales y sus respectivas probabilidades de poder, orientaciones, identidades y entramados varios.

Un diferenciador esencial entre la primera y la segunda modernidad es la irreversibilidad de la globalidad resultante. Lo cual quiere decir lo siguiente: existe una afinidad entre las distintas lógicas de las globalizaciones ecológica, cultural, económica, política y social, que no son reducibles —ni explicables— las unas a las otras, sino que, antes bien, deben resolverse y entenderse a la vez en sí mismas y en su mutua interdependencia. La suposición principal es que sólo así se puede abrir la perspectiva y el espacio del quehacer político. ¿Por qué? Porque sólo así se puede acabar con el hechizo despolitizador del globalismo, pues sólo bajo la perspectiva de la pluridimensionalidad de la globalidad estalla la ideología de los hechos consumados del globalismo" (Beck, 1998: 29).

[3] La globalización, por medio de procesos de desterritorialización y reterritorialización, deslocalización y relocalización, afecta de manera inevitable el sentido de lo local que ya no puede ser pensado sino en relación a lo global, lo que ha dado lugar a acuñar la palabra "glocalización". En tal sentido, frente a la que podría estimarse una

estrategia del globalismo, la que propone "pensar globalmente y actuar localmente", que objetivamente parece apuntar a la consolidación de la hegemonía de los poderes transnacionales de turno, la estrategia contrahegemónica implica "pensar y actuar global y localmente", en los que la radicalidad de esos pensar y actuar es función de su arraigo en un sentir también global y local.

[4] El estatuto de lo regional en la forma de las así llamadas integraciones regionales, que no obstante otros aspectos que están en sus respectivas agendas es fundamentalmente de carácter económico, en la relación local-global exhibe una profunda ambigüedad. Se presenta como una oportunidad para lo local frente a las imposiciones de lo global, sin embargo resulta motivado por lo global y movido por su lógica. Lo regional puede implicar para lo local una estrategia de intención contrahegemónica en relación a lo global, pero resultar funcional a la consolidación de esa hegemonía, del mismo modo que dar lugar a hegemonías dentro del propio bloque regional. En qué medida la integración regional es antihegemónica en relación a la dimensión global y a la dimensión regional, es una buena pregunta para realidades locales que constituyan el eslabón más débil en un proceso de integración regional.

[5] "Lo decisivo es la polarización entre lo posible y lo imposible, y, a partir de Marx, el criterio del límite entre lo posible y lo imposible es el criterio de la reproducción de la vida humana real y concreta. La sociedad que no puede asegurar tal reproducción es imposible, y sólo son posibles aquellas sociedades que se ajustan en su estructura a las necesidades de la reproducción de la vida humana real" (Hinkelammert, 1990: 23).

[6] La expresión Dialéctica de la occidentalidad, al igual que su significado, los tomamos del artículo homónimo de Arturo Ardao (1963: 15-21). Completamos los significados allí estipulados con los que en lo que se refiere a las relaciones entre el Sujeto y la Ley ha desarrollado analíticamente Franz Hinkelammert (1991 y 1998).

[7] Nuestra lectura del cristianismo de los orígenes es fuertemente deudora de la que de manera magistral ha realizado en su momento Juan Luis Segundo en uno de sus textos menores, pero no por ello menos significativo (Segundo, 1971).

[8] Cfr. Dierckxsens, 1997: 33-51.

[9] "Se trata de la vuelta de un sujeto viviente reprimido, del no-asesinado perseguido y condenado a muerte que vuelve a levantar la cabeza. Vuelve frente a una sociedad que declaró la muerte definitiva del sujeto, y con él del humanismo, de la utopía y de la esperanza, y no conoce mayor crimen que el rechazo del asesinato. No puede ser escondido y no puede esconderse. Todos sus escondites y jaulas han sido asaltados para matarlo. Tiene que confesar su presencia. Tiene que gritar" (Hinkelammert, 1998a: 260).

[10] Citado por Franz Hinkelammert (1990: 88).

[11] Totalidad significa "lo que comprende todo", por ello implica "la ausencia de un exterior" (Gallardo, 1992: 37). Justamente, el punto de vista de la totalidad (ni totalizante ni totalitario), nota distintiva del pensamiento crítico, significa la superación de la ilusión

trascendental (el conocimiento perfecto que implicaría poder "mirar" la realidad desde la exterioridad). Se trata en realidad de una trascendentalidad interior que tiene presencia en el sujeto negado que vive la totalidad como ausencia.

Totalización es el proceso por el cual un sistema emergente en la realidad en cuanto totalidad (por ejemplo el sistema económico del mercado mundial y su lógica mercantil) tiende a subsumirla en su propia lógica, con lo que su racionalidad, pensada como la racionalidad de la realidad y librada a su despliegue "natural", genera tendencias no intencionales, entre ellas, aquellas que implican destructividad.

Totalitarismo es la situación que se produce como efecto de la totalización sobre la totalidad: en el marco de la primera modernización, de la mano del protagonismo de los Estados nacionales, los totalitarismos de Estado; en el marco de la segunda modernización, de la mano del protagonismo del mercado mundial globalizado o Estados privados sin frontera y sin ciudadanía (Dierckxsens, 1997), el totalitarismo del mercado.

[12] La lectura del globalismo reduce la globalización a su aspecto económico, además de negar la política. En la medida en que esa lectura tiende a hegemonizar la percepción de la globalización, dificulta su discernimiento y eventuales estrategias alternativas que parecen quedar descartadas a priori. Escribe en este sentido Ulrich Beck: "Por globalismo entiendo la concepción según la cual el mercado mundial desaloja o sustituye al quehacer político; es decir, la ideología del dominio del mercado mundial o ideología del liberalismo. Ésta procede de manera monocausal y economicista y reduce la pluridimensionalidad de la globalización a una sola dimensión, la económica, dimensión que considera asimismo de manera lineal, y pone sobre el tapete (cuando, y si es que, lo hace) todas las demás dimensiones —las globalizaciones ecológica, cultural, política y social— sólo para destacar el presunto predominio del sistema del mercado mundial. Lógicamente, con esto no queremos negar ni minimizar la gran importancia de la globalización económica en cuanto opción y percepción de los actores más activos. El núcleo ideológico del globalismo reside más bien en que da al traste con una distinción fundamental de la primera modernidad, a saber, la existente entre política y economía. La tarea principal de la política, delimitar bien los marcos jurídicos, sociales y ecológicos dentro de los cuales el quehacer económico es posible y legítimo socialmente, se sustrae así a la vista o se enajena" (Beck, 1998: 27).

[13] "Bienes básicos son aquellos que son necesarios para la realización de cualquier plan de vida, es decir también para la actuación del individuo como agente moral" (Garzón Valdés, 1993: 46). "N es una necesidad básica para x si y sólo si, bajo las circunstancias dadas en el sistema sociocultural s en el que vive x y en vista de las características personales P de x, la no satisfacción de N le impide a x la realización de algún fin no contingente —es decir que no requiere justificación ulterior— y, con ello, la prosecución de todo plan de vida" (Ruth Zimmerling, Necesidades básicas y relativismo moral. Alicante, Doxa, 1990, Vol. 7, pág. 20; citado por Garzón Valdés, 1993: 48).

[14] Expresa Rodrigo Arocena en el marco de una discusión sobre "Incertidumbre, conciencia y protagonismo social" en relación a las perspectivas para la sociedad uruguaya: "Si exploramos en la sociedad para ver sus dinámicas, que son múltiples, dispersas, corresponde a la política la tarea de síntesis; en la doctrina democrática, es a los partidos

políticos a los que corresponde la articulación. Pero la realidad indica que los partidos cumplen cada vez menos la tarea de articulación. Es un fenómeno mundial, que hay que ver con cuidado para entenderlo, porque este papel no está siendo bien desempeñado. La lógica de la competencia política lleva a que los partidos se limiten a proclamar los candidatos (...). Por supuesto que es una función imprescindible en la actividad democrática, pero deja un gran vacío en la tarea de síntesis y articulación sin lo cual no hay proyecto de cambio. Necesitamos ámbitos de nuevo tipo, combinados con la sociedad civil y con los partidos políticos, dedicados especialmente a la tarea de síntesis y articulación sin la cual no hay cambios" (Arocena, 1999: 106).

[15] El escenario regional, como ya habíamos señalado, es profundamente ambiguo. Dierckxsens despeja analíticamente esa ambigüedad: "Los Estados-Nación han respondido a esa crisis de autonomía mediante la creación de bloques económicos. Este regionalismo ha permitido crear espacios mayores para los Estados privados sin fronteras alrededor de algún Estado-Nación hegemónico de la Tríada, sin imponer restricciones esenciales a los primeros. Es una política entre bloques para atraer y retener los Estados Privados sin Fronteras, sin llegar a regular o intervenir realmente en sus intereses. Esa política no apunta al Bien Común global, no interviene en los intereses de los Estados Privados, sino que se supedita a esos intereses privados" (Dierckxsens, 1997: 120).

[16] Cfr. Calderón, 1995.

[17] Cfr. Hinkelammert, 1990: 21-29.